

# La explosión pentecostal: Perspectivas analíticas sobre la transformación religiosa en Guatemala

*The Pentecostal Explosion:  
Analytical Approaches for the Religious Transformation in Guatemala*

Claudia Dary

Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala

\*Autora a quien se dirige la correspondencia: [claudia\\_dary@yahoo.com](mailto:claudia_dary@yahoo.com)

Recibido: 15 de febrero de 2019 / Aceptado: 19 de junio de 2019

## Resumen

El presente artículo desarrolla los principales enfoques socioantropológicos propuestos para explicar el surgimiento, desarrollo y crecimiento del protestantismo en Guatemala, particularmente de las iglesias pentecostales. Estas son las que tienen el mayor número de seguidores dentro de la población protestante guatemalteca. Se argumenta que el pentecostalismo está presente en diferentes niveles socioespaciales: local, regional y global. La adscripción religiosa al pentecostalismo ha producido cambios sociales, económicos, políticos y culturales en las familias y en las comunidades, tanto rurales como urbanas; indígenas y mestizas. Su aceptación y difusión se atribuye a varios motivos, entre ellos que ha propiciado la participación de los sectores pobres (campesinos, obreros e indígenas) de la sociedad dándoles un espacio y una presencia en una sociedad tradicionalmente jerárquica y excluyente. Esta denominación religiosa se expandió gracias a su capacidad de adaptación a los escenarios locales y a su creatividad para encontrar diversos medios populares para difundir sus enseñanzas entre las clases más desposeídas de la sociedad guatemalteca.

**Palabras clave:** Religión, protestantismo, pentecostalismo, conversión, pueblos indígenas

## Abstract

This article develops different theoretical approaches aimed to explain the origins, development and growth of Pentecostalism in Guatemala. The main argument is that Pentecostalism has diverse expressions at the global, regional and local levels. Pentecostalism, as a religious movement, produces social, economic and cultural changes in the family as well as in several communities. Its expansion responds to many reasons. Probably the dominant viewpoint holds that the growth of Pentecostalism in Guatemala responds to the fact that it offers to the poorest and excluded social groups with the opportunity to participate actively in religious organizations. This religious denomination has expanded because of its adaptive qualities and its creativity to use diverse popular means to reach the poorest sections of the Guatemalan society.

**Keywords:** Religion, protestantism, pentecostalism, conversion, indigenous peoples



## Introducción

Contrario a la tesis que afirmaba que, a medida que el progreso y la modernización avanzaban, el mundo se volvería cada vez más secular; la realidad está demostrando que las personas se están replanteando sus referentes culturales, simbólicos y espirituales. Al menos en América, la secularización no está ocurriendo. El crecimiento económico no produjo un impacto directo en la secularización de la sociedad, como pudo ocurrir en algunas partes de Europa (Corporación Latinobarómetro, 2014, p.3). Es más, en algunos países las personas se están volviendo cada vez más religiosas. Este fenómeno amerita una mayor atención por parte de las ciencias sociales. Algunos observadores calculan que el 20% de la cristiandad mundial pertenece al cristianismo pentecostal y carismático (Bergunder, 2009, p.5).

En Guatemala, la Encuesta Libre que Pro Datos realizó en el 2015 para el diario *Prensa Libre* (Contreras, 2015, p. 12) arrojó que la distancia entre el porcentaje de católicos y el de evangélicos se ha acortado cada vez más (45% frente a 42% respectivamente), mientras que un 11% no profesa ninguna religión y un 2% dijo pertenecer a otras religiones. Según tal encuesta, solo un 3% es la diferencia entre la población que se adscribe a una de estas dos categorías (católica o evangélica). Estas cifras que coinciden bastante con las del *Pew Forum on Religion and Public Life* (2014), revelan que Guatemala es uno de los países latinoamericanos con más alta población protestante. Los protestantes guatemaltecos se dividen en muchas denominaciones (luteranos, presbiterianos, nazarenos, bautistas, metodistas, anabaptistas, cuáqueros y pentecostales, entre otros), pero en este artículo se los encerrará a todos como “cristianos no católicos”. Hay que indicar que aunque estos se rigen por la Biblia, existen importantes diferencias teológicas entre ellos a las que no podemos hacer referencia detallada en este lugar. En Guatemala y otras partes de América Latina, se usa el término “evangélicos” aludiendo con ello “a todos los grupos cristianos de tradición protestante que, en mayor o menor medida, centran su actividad eclesial en la labor evangelizadora y conversionista” (Pérez, 2018, p. 14). Casos aparte son los Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo los Santos de los Últimos Días o Iglesia Mormona, quienes se rigen por otros escritos.

El presente artículo persigue responder a dos interrogantes: primera, ¿Qué explicaciones teóricas se han ofrecido para entender el éxito pentecostal en América

Latina y, particularmente en Guatemala? Segunda: ¿de acuerdo a los estudios antropológicos realizados sobre la temática, de qué manera los pentecostales abordan algunos problemas sociales que aquejan a sus familias y a las comunidades en donde fundan y desarrollan sus iglesias? Este trabajo presenta una expedita revisión del estado del arte sobre este tema.

La explicación más difundida, aunque simple, en torno al crecimiento de los pentecostales en Guatemala, es la que se ha llamado la “conspiración americana”. Según esta perspectiva, las iglesias pentecostales constituyeron un instrumento de la derecha cristiana de Estados Unidos para incidir en la mentalidad de la población, particularmente de aquellos que viven en situación de pobreza. Esta manera de influir en las mentalidades y conductas humanas era vista como una herramienta clave para combatir el comunismo y todas las actividades consideradas como de izquierda. Al mismo tiempo, la tesis de “la conspiración anglosajona” sostendría que las personas se convierten a otras religiones motivados por conveniencias económicas (Ruz, 2005, p. 7). Sin embargo, como afirma Bermúdez (2018, p. 288) “es un reduccionismo creer que, en un continente entero, el proceso de transformación religiosa responde a una conspiración anticomunista”. Dicha tesis fue muy común entre los científicos sociales de los años setenta y ochenta para quienes lo más fácil fue etiquetar a los que se separaban de la iglesia católica como “sectas”, actitud que no contribuyó en nada a entender “con profundidad sobre las razones para optar por la disidencia religiosa ni sobre los efectos políticos, comunitarios, económicos y culturales de los cambios en las filiaciones religiosas” (Cantón, 2005, p. 90). Con acierto Sexton (1978, p. 280) apuntó que el cambio de adscripción religiosa en Guatemala tiene implicaciones ideológicas y de comportamiento que ameritan explicaciones más complejas y elaboradas por parte de los científicos sociales. Si bien es cierto que el movimiento pentecostal es, hoy por hoy, global, debe ser estudiado minuciosamente en sus manifestaciones locales (Lorentzen & Mira, 2005). También Samson (1999, p. 1) propone que:

hay mucho que avanzar en el estudio del pluralismo religioso en Guatemala y entre la gente indígena de las Américas para trascender las teorías de la conspiración o de la manipulación y ver así el fenómeno del surgimiento de los evangélicos con más complejidad de la que los investigadores han hecho hasta el momento.

Así pues, la presencia y el crecimiento pentecostal que se observa en Guatemala deben ser explicados socio-antropológicamente con rigurosidad y desapasionamiento, así como también las relaciones que las congregaciones religiosas establecen con el entorno social, político y económico en donde erigen sus iglesias y comunidades de fe.

### **Protestantismo en Guatemala: un breve recorrido**

El campo religioso guatemalteco estuvo dominado por la iglesia católica durante toda la época colonial, parte del periodo republicano hasta la primera mitad del siglo XX. El 15 de marzo de 1873, el Congreso de la República emitió el decreto 93 a través del cual se permitió, por primera vez en la historia del país, la libertad de culto. Esta medida junto a otras de relevancia del gobierno liberal de Justo Rufino Barrios (1873-1885), como la libertad de prensa, la supresión de los diezmos, la expulsión de los jesuitas y la educación laica, buscaron abrir el país hacia el mundo e incentivar las inversiones extranjeras. Para ello, la llegada de inmigrantes de Europa y Estados Unidos era una meta fundamental para el gobierno. De esta cuenta, los inmigrantes podrían ejercer su religión, abrir templos y al mismo tiempo contribuir a “modernizar” el país. No solo se trataba de generar las condiciones para que los extranjeros llegaran a invertir al país, sino que sobre todo, el presidente Barrios deseaba que los misioneros extranjeros pudieran ayudar a controlar las regiones políticamente convulsas, sobre todo en el occidente del país (Garrard, 1989, p.127). Fueron los presbiterianos los primeros en llegar al país, en noviembre de 1882, por invitación del mismo presidente, y tras ellos, la Misión Centroamericana en 1896. En la primera década del siglo XX arribaron los cuáqueros y los metodistas primitivos (Garrard, 2009, p. 37 y 50).

Consecuentes con las ideas desarrollistas, la mayoría de las primeras misiones protestantes que se establecieron en Guatemala, abrieron clínicas y escuelas para que, al mismo tiempo que ofrecían una obra humanitaria, enseñaban el Evangelio según sus propias directrices. Primero evangelizarían en español exclusivamente, y luego, a partir de 1919 y con la llegada de Cameron Townsend de la Misión Centroamericana, se comenzó a traducir la Biblia y a enseñarla en los idiomas mayas, siendo San Antonio Aguas Calientes el primer pueblo en donde se evangelizó en kaqchikel (Garrard, 1989, p. 130). Desde 1902, las primeras igle-

sias y misiones trabajaron en Guatemala, dividiéndose el territorio guatemalteco por regiones con la finalidad de no interferir unas en el trabajo de las otras. Sin embargo, las iglesias pentecostales —centradas en los dones del Espíritu Santo— y que surgen en Guatemala aproximadamente en la segunda década del siglo XX, se propagaron por distintas partes del país, sin considerar la división regional que habían acordado las iglesias históricas.

Por ejemplo, las Asambleas de Dios en Guatemala se remontan a 1920, cuando:

varios obreros laicos provenientes de El Salvador, junto al misionero Jorge Blaisdell, comenzaron a realizar cultos en el departamento de Jutiapa entre un grupo de aserraderos mestizos del municipio de Atescatempa. En los años treinta los misioneros Juan y Elena Franklin continuaron con las tareas de evangelización y fundaron el primer Instituto Bíblico en Panajachel (Sololá), donde formaron a gran cantidad de indígenas, particularmente kaqchikeles (Dary & Bermúdez, 2013, p. 4).

Hacia la segunda década del siglo XX comenzaron a surgir congregaciones de indígenas k'iche's en Totonicapán y El Quiché, las cuales abandonaron la iglesia católica y se sintieron atraídos por lo que los misioneros protestantes les enseñaban, es decir, una trilogía doctrinal que consistía en “el arrepentimiento, conversión y perdón de pecados, además del bautismo en agua” (Programa Latinoamericano de Estudios Socioreligiosos [Prolades], 2007, p.1). Los primeros grupos pentecostales que surgieron, luego de 1930, en estos dos departamentos del occidente del país se escindieron de la Iglesia Metodista Primitiva (Garrard, 2009, p. 69). A partir de allí, comenzaron a aparecer iglesias pentecostales por distintas partes del país.

Las creencias básicas de los pentecostales son la conversión personal, la santificación, el bautismo en el Espíritu Santo, las manifestaciones del mismo (hablar en lenguas o glosolalia), el bautismo por inmersión en el agua, la resurrección de los cuerpos luego del juicio final, la doctrina de la Trinidad y la creencia en la Segunda Venida de Jesucristo. Las prácticas religiosas incluyen el compartir el testimonio, la imposición de manos para sanar enfermos, la interpretación de las lenguas y la profecía, entre las más importantes (Campos, 2015; Lorentzen & Mira, 2005). Inicialmente el ejercicio de estas nuevas prácticas religiosas por parte de las poblaciones ocurrió en medio de fuertes tensiones sociales e ideológicas y surge, precisamente por

un resquebrajamiento de la sociedad rural tradicional. Los católicos apegados a sus tradiciones rechazaban los cultos religiosos de los protestantes y les arrojaban piedras; a su vez estos llamaban “idólatras” a los primeros, tal y como lo ha referido la autora para el caso de Santiago Atitlán hacia 1987. Esto no hace sino reflejar apenas algunas de las múltiples tensiones que se desataron (Dary, 1989).

### **Perspectivas analíticas para explicar la explosión pentecostal**

Llegó un momento en que comencé a meditar sobre la vida que llevaba pues no era agradable a Dios, yo vivía con un hombre casado. Quizás por la falta de mi padre, uno busca aquella figura paterna. Entonces yo tuve tres niñas con él, pero cuando tuve la primera, cuando ya tenía cierta edad, yo empecé a sentirme mal porque enfrente de mi casa, como a unas tres casas hay una iglesia que se llama El Cordero de Dios y yo escuchaba las prédicas. Eso empezaba a hacerme reflexionar. Entonces llegó el momento en que yo le dije a Dios: ‘al final de este año yo te entrego mi vida’, porque uno piensa que uno tiene que ir poniendo las cosas de su vida en orden” (mujer misionera, en Dary 2016).

Poner las cosas de la vida en orden es una frase que resumiría una motivación fundamental para la conversión religiosa al pentecostalismo. Esta corriente religiosa parece ofrecer la solución a quienes están abrumados por el alcoholismo, la adicción a las drogas o que tienen una vida “*desordenada*” como concubinato, infidelidad y otros fenómenos que según los principios y valores cristianos “no son agradables a los ojos de Dios” y que, por lo tanto, deben ser corregidos. Esta narrativa descrita arriba pertenece a una mujer pentecostal que reside en una colonia popular de la zona 18 de la ciudad capital. El problema de tipo moral no es lo único que la agobia sino además la violencia que impera en el entorno debido a la actividad pandillera, los asesinatos y las extorsiones. En este contexto, la asistencia de esta persona a la iglesia, así como su liderazgo dentro de la misma, parecen constituirse en razones que la motivan a salir adelante en una sociedad excluyente y de precaria implementación de políticas sociales que den una salida a la cotidianidad violenta del nicho urbano donde habita (Dary, 2016).

El estudio de los protestantes en general, y de los pentecostales en particular, así como del cambio cultural y económico que propician ha sido abordado por varios científicos sociales. Desde los años 1930 hasta

1970 aproximadamente los antropólogos culturalistas observaban con preocupación que el protestantismo —en cualquier de sus variantes— socavaría la comunidad tradicional y auténtica que deseaban encontrar y estudiar. Estos académicos no creyeron que el protestantismo podría competir exitosamente con la religión católica ni con el llamado costumbrismo de raíz maya (McCleary & Pesina, 2011, p. 7). Fue a partir de finales de los años 1970 y siguientes cuando los antropólogos comenzaron a constatar que el cambio socioreligioso ya era un hecho social que no podía seguir siendo ignorado (Garrard, 1989; Samson, 1999; Sexton, 1978; Stoll, 1990). Esto sobre todo porque en varios pueblos, los indígenas comenzaban a evadir el sistema de cargos y sobre todo las responsabilidades rituales y las cargas económicas que implicaba su involucramiento con las cofradías. La sociedad tradicional maya comienza a transformarse política, socioeconómica y culturalmente, como un continuo que va desde el siglo XIX al XX y el factor religioso es uno de tantos elementos que entra en juego en dicho cambio.

Los pentecostales se han caracterizado por ser activos proselitistas y estar convencidos de que deben llevar la palabra de Dios a toda persona para que esta se convierta y se salve (Rivera, 2005, p.132). La salvación, como se ha apuntado en la sección anterior, es uno de los pilares fundamentales de su doctrina. Entonces, para comprender el pensamiento, el crecimiento y la acción pentecostal sobre la sociedad, así como los cambios religiosos y culturales que produce, se ha recurrido a teorías macro sociológicas (o macroteorías) y a enfoques micro. Estos últimos son más allegados a la etnología y la antropología social y tienen en común que le otorgan especial importancia a los motivos, expectativas y actuaciones de los individuos (Bergunder, 2009, p. 11). En este sentido, Rivera (2005, p. 130), señala que debe ponerse atención a la decisión de los actores observando a la religión como “dadora de valores y sentido de orden requeridos por una sociedad en crisis”.

### **La iglesia pentecostal como sustitución de la comunidad rural**

Las teorías sociológicas macro explican el surgimiento y crecimiento pentecostal como una respuesta a los profundos cambios socioeconómicos y políticos que han ocurrido a nivel global, continental, regional y nacional. Dentro de esta línea se sitúan los estudios de Lalive (1968); Willems (1967) y Bastian (2005,

2008). El primero estudia el caso chileno pero sus aportes pueden iluminar interpretativamente el caso Guatemala. El autor sugiere que en el siglo XX, sobre todo a partir de los años 1950, los campesinos comienzan a abandonar sus aldeas rurales o su trabajo en las haciendas. Estos migran a las ciudades en búsqueda de un mejor trabajo y de aumento salarial. En el espacio urbano, los trabajadores recién llegados están lejos de sus redes familiares y de amistad, así como otros referentes identitarios que les daban cohesión social. Las personas al experimentar un estado de anomia buscan nuevos círculos sociales que les den sentido a sus vidas (amistades, padrinzgos y protección) y las iglesias pentecostales se convierten en el vehículo que puede ayudarles a encontrar un sentido a su vida en medio de la gran ciudad. Precisamente esta situación se identificó entre los indígenas sakapultekos y awakatekos que se trasladan de sus pueblos en Quiché y Huehuetenango al municipio de Fraijanes (departamento de Guatemala). Es a través, de sus coterráneos ya convertidos y miembros de las iglesias pentecostales, que logran insertarse en la vida social y comercial de un municipio culturalmente distinto al suyo y que se ubica a cientos de kilómetros de distancia de su comunidad original (Dary, 2019).

El cambio sociocultural que ocurre en el proceso de la migración campo-ciudad, genera condiciones de anomia. Este es un concepto desarrollado por Durkheim y, puede entenderse como “el momento en el que los vínculos sociales se debilitan y la sociedad pierde su fuerza para integrar y regular adecuadamente a los individuos, generando fenómenos sociales tales como el suicidio” (López, 2009, p. 130). El movimiento pentecostal, a través de su trabajo celular, produjo una red social con la que los individuos se sintieron acogidos porque parcialmente las relaciones que se establecen en la iglesia, remplazan las viejas estructuras de solidaridad que existían anteriormente, en las comunidades rurales. Según Lalive d'Épinay, “el movimiento pentecostal se extendió entre las clases desposeídas sin un puesto de trabajo seguro” (Bergunder, 2009, p. 7). El autor propone una analogía entre la hacienda y la iglesia, en donde en vez del patrón semi feudal, el trabajador encontrará un pastor que ejerce funciones más allá de las espirituales. Como explica Guerrero (2005, p. 9):

el movimiento pentecostal se articula en torno a una familia extensa cuyo jefe local es el Pastor. (...) el pentecostalismo recrea la antigua sociedad señorial, en cuanto red social que da protección y confianza. De

este modo, el Patrón deviene en Pastor y la vieja Hacienda, en la nueva comunidad pentecostal.

En Guatemala, algunos estudios identificaron que inicialmente los primeros pentecostales fueron gente sumida en la pobreza. Por ejemplo, en 1954, Manning Nash, observó que el protestantismo era la religión de las personas marginadas, específicamente en el caso de los k'iche' de Cantel, Quetzaltenango. Estos indígenas pudieron haber encontrado en la iglesia protestante una vía para su mejoramiento económico (McCleary & Pesina, 2011, p. 6). En este sentido algunos autores afirman que el movimiento pentecostal no solo fue la respuesta a una situación anómica, creada por la pobreza, la industrialización, la urbanización y el desarraigo, sino también constituyó “un terreno fértil para la aparición de la clase media” (Bergunder, 2009, p. 9).

### El sentido comunitario y la igualdad de los creyentes

Otra perspectiva analítica es la que considera a la iglesia pentecostal, no como una sustitución ciudadina de la comunidad rural o de la sociedad feudal, sino la inauguración de su antítesis. Es decir que la iglesia es vista como una nueva sociedad que fomenta el sentimiento de igualdad entre los creyentes. Por ejemplo, la liturgia se lleva a cabo “sin la mediación de una élite paternalista”; es decir, el pastor es alguien de la comunidad o próximo a ella (Bergunder, 2009, p. 9). En las comunidades indígenas la prédica en idiomas mayas tiende a aproximar, social y culturalmente, los líderes a los miembros de su iglesia.

Para Willems (1967), en la iglesia pentecostal, las personas dejan de sentirse inferiores o subordinadas y pasan a convertirse en hermanos y hermanas. Samson (1999), identifica que una analogía o punto de confluencia importante es la relación entre el ser cristiano y la comunidad maya en el sentido de formar parte de la misma agrupación de personas que tienen un origen étnico y de clase. Esta afirmación adquiere más sentido al constatar que en muchos pueblos del occidente de Guatemala, hay iglesias que son frecuentadas solo por mestizos y otras, por indígenas (Goldin & Metz, 1991) para el caso del pueblo k'ich'e de Almolonga (Quetzaltenango), observaron que, en la nueva comunidad de fe, el recién convertido encuentra ayuda con sus problemas de distinta índole. Los miembros de la iglesia emplean el término “hermano” para distan-

ciarse de quienes no son conversos y para reforzar la cercanía, la confianza y las experiencias compartidas entre miembros de la iglesia (Goldin & Metz, 1991, p. 330). Además, señalan estos autores que los líderes de la iglesia o pastores se comunican en el idioma maya del recién convertido, a diferencia del sacerdote quien muchas veces no lo hace. El ministro o pastor no es un foráneo sino alguien de la misma comunidad (Goldin & Metz, 1991, p. 331).

Una situación similar a la descrita sucede en Santiago Atitlán (Sololá) en 1987, en donde los pastores de las iglesias, tanto históricas como pentecostales, predicaban en tz'utujil con exclusividad, en extendidos cultos que duraban más de dos horas (Dary, 1989). En una Iglesia de Dios del Evangelio Completo de la colonia el Limón, zona 18 de la ciudad capital, así como en muchas iglesias de barrio que se observaron en un trabajo realizado por la autora en el 2016; fue notorio que durante los sermones de los predicadores se abordaban los problemas comunes de los feligreses: el desempleo, el alto costo de la vida, la desesperanza, la drogadicción y los riesgos a los que se enfrentan los jóvenes al residir en un barrio permeado por la actividad pandillera y el narcotráfico.

### **Pentecostalismo, sincretismo y paralelismo culturales**

La aceptación del pentecostalismo por parte de la población rural, según algunos autores, pudo haber ocurrido porque no hay una distancia tan grande entre la cosmovisión maya y las ideas y creencia sobre el Espíritu Santo. Es más, hay una suerte de continuidad cultural. Asimismo, debe tomarse en cuenta la expresión emocional que tiene lugar en los cultos pentecostales, la cual no está alejada de las expresiones emotivas del catolicismo popular. Waldrop (1997) afirma que los servicios pentecostales llenan muchas de las necesidades de alivio físico, síquico, emocional, social y espiritual. El autor subraya que no es una casualidad que la mayor parte de las iglesias pentecostales se ubiquen en el occidente de Guatemala y entre las comunidades indígenas.

Luego de muchos años de investigación etnográfica en el altiplano guatemalteco (particularmente en las iglesias mayas presbiterianas del pueblo mam de San Juan Ostuncalco (Quetzaltenango) y de los kaqchikeles de Chimaltenango); Samson (1999, 2007) señala que la cultura maya no se abandona del todo a pesar de que algunas personas se conviertan. En este

mismo sentido y partiendo de los aportes del “nuevo animismo”, Chiappari (2015) analiza los nexos entre la espiritualidad maya y la religión evangélica. Este autor sugiere que ambas religiones comparten algunos elementos de una cosmovisión, es decir que existen personas o entidades no humanas con las que los humanos interactúan o en las cuales creen:

para las iglesias y las personas evangélicas que practican la guerra espiritual, estas relaciones son bastante comunes, y hay muchas otras personas no humanas, que son los numerosos tipos de espíritus malos contra los cuales ellas hacen su guerra. Además de Satanás, hay una gran variedad de espíritus más específicos como los espíritus territoriales de cada lugar del mundo, otros generales como los del espíritu de Jezabel, de Pitón y de otras figuras que trascienden el tiempo y la geografía, y otros de casi cada emoción negativa, evento dañino o problema en el mundo, desde la mentira hasta el estupor (Chiappari, 2015, p. 130).

Según Bastian (2005) en el área rural chiapaneca, se da una suerte de pentecostalismo sincrético; aquí los líderes religiosos no se complican la existencia con discusiones teológicas sino que ponen atención a la eficacia de las prácticas religiosas en cuanto a la sanidad. El autor sugiere que existe una continuidad entre la tradición mágico religiosa del mundo indígena rural y el protestantismo en su versión pentecostal. En este mismo sentido, Manuela Cantón (1998), quien estudió el pentecostalismo en cinco municipios de Sacatepéquez y en la ciudad de Guatemala, propuso que las creencias en la profecía, el milagro, la visión, los sueños, la sanación o la adivinación, el trance y la expresión en lenguas (glosolalia) de la comunicación con el Espíritu Santo son aspectos que:

propician una continuidad con algunas prácticas de la religión indígena ‘tradicional’ y que, al mismo tiempo, permiten eludir las obligaciones de un sistema de cargos muy costoso. Por tanto, el escenario de desgaste y desarticulación de las estructuras tradicionales de autoridad y ritualidad comunitaria están también (...) en la base de las explicaciones a la expansión pentecostal (Cantón, 2011, p. 251).

A pesar de lo apuntado, durante los años de la emergencia del movimiento maya, entre 1980 y el 2005 aproximadamente, la actitud del liderazgo protestante con respecto a la espiritualidad maya tradicional fue de rechazo y ataque. Particularmente, los pentecostales creen que existen poderes espirituales en

el mundo maya, pero los consideran una fuerza que hay que ganar o dominar a través de las herramientas con que cuentan (Lande, 2015, p. 179). Una vez las personas se han convertido al pentecostalismo, la tarea que sigue, según aquellos, será la de descartar ciertos rasgos de anterior cultura: el consumo del alcohol, la realización de rituales y al gasto en las fiestas. Luego, se abordarán los aspectos inherentes al cambio de creencia espiritual. En el periodo histórico señalado, se generó una teología protestante mayanizada, que rechazó términos como “sincretismo” y “religiosidad maya”; así como ciertas prácticas como quemar velas, incienso y otros. Ese rechazo se debió “no tanto por proceder de un pasado pre-cristiano, sino por su fuerte asociación con el catolicismo” (Cantón, 2005, p. 60).

### **Cambio religioso, innovación y formación de capacidades**

Durante las primeras décadas del siglo XX, los pentecostales tuvieron que ser creativos e innovadores para llevar su mensaje a la sociedad guatemalteca, particularmente a la población indígena rural, quien por aquellos años era analfabeta y monolingüe en idiomas mayas. Algunos estudiosos han afirmado que las prédicas y la traducción de la Biblia a los idiomas mayences contribuirían a la conversión religiosa en las comunidades indígenas. No obstante, McCleary & Pesina (2011, p.2, 10) consideran que la diversificación y el éxito en la expansión religiosa respondió al uso de la tecnología por parte de los misioneros cristianos. Estos explotaron los medios tecnológicos que tuvieron a su alcance, desde el fonógrafo portátil hasta el uso de los casetes, las películas y sobre todo los programas de radio con transmisiones de sermones, historias bíblicas e himnos en idiomas mayas y en español, programas en vivo y otros. Las radios cristiana-evangélicas se han popularizado sobre todo en el occidente y noroccidente de Guatemala. A esto habrá que agregar las “campañas evangelísticas” en espacios públicos como parques, estadios y canchas de fútbol, en donde las prédicas se hacen acompañar de música y algarabía, y que comienzan a hacerse populares desde mediados de 1950.

En cuanto a las traducciones de la Biblia a los idiomas mayas; hay que indicar que una de las instituciones clave en esta tarea fue el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), el cual fue acusado de ser un proyecto geopolítico que buscaba la desmovilización política y la fragmentación de las regiones indígenas; afirma-

ción que entraría dentro de la teoría de la conspiración (Guzmán, 2012, p. 4). Sin embargo, esta perspectiva desdibuja que los misioneros de este Instituto —vinculado con la iglesia presbiteriana—, así como de otras iglesias, enarbolaban un proyecto civilizatorio de la misma manera que era pensado y planificado por el Estado mexicano, a través de sus actividades de educación. En su análisis sobre el pueblo tzeltal de Oxchuc, Chiapas, Guzmán pone su atención en la agencia de los actores para aceptar o rechazar las propuestas y actividades de los misioneros de este Instituto. Es decir, la población local, logró escoger y apropiarse de actividades y destrezas (médicas, educativas y ocupacionales) que enseñaban los misioneros cuando lo consideraba útil y necesario.

Las herramientas tecnológicas y los métodos populares suministraron herramientas a los indígenas convertidos para hacer proselitismo con independencia de las iglesias norteamericanas y sus misioneros más preocupados en aspectos teológicos. De esta manera los pentecostales indígenas fueron capaces de crecer superando los bajos niveles educativos. A esto habría que agregar que los pentecostales tienen formas de liturgia mucho más flexibles que la iglesia católica y las iglesias protestantes históricas. Son parte importante de la liturgia, los cantos alegres, testimonios, sanaciones divinas.

El fenómeno pentecostal no debería verse solamente como algo que ocurre en determinadas comunidades y países sino, según lo sugiere Martin (1990), como una transformación religiosa a nivel global. Esta transformación estriba en que el espacio de la iglesia pentecostal se convierte en un medio de aprendizaje y generación de capacidades que no está siendo proveído por el Estado u otras organizaciones. De esta forma, en las comunidades pentecostales las personas aprenden destrezas organizativas, artísticas y de otra índole que al final de cuentas también les sirven para su vida diaria (Martin, 1990; Bergunder, 2009). Un aspecto similar, observó la autora de estas líneas en algunas iglesias neopentecostales de la ciudad de Guatemala en donde las mujeres se vuelven expertas en organizar células de estudio en sus casas y luego, en articular redes de grupos por las diferentes zonas de la ciudad. Su trabajo va más allá del estudio bíblico y se extiende a la consejería personal en casos de problemas familiares. Los casos que estas mujeres no pueden resolver, los remiten a sicólogos o abogados de la iglesia o que colaboran con esta (Dary, 2015).

## La conversión, la participación de las mujeres en las iglesias pentecostales y la transformación socioeconómica del hogar

A partir de su trabajo de campo, realizado entre 1971 y 1973, entre los tz'utujiles de San Juan La Laguna y los kaqchikeles de Panajachel (Sololá), James Sexton sugiere que el protestantismo estaba asociado a la modernización del individuo. Una modernidad que se reflejaba en el espaciamiento de los hijos, la sobriedad, el alfabetismo, la mejora económica, la exposición a los medios escritos y electrónicos (1978, p. 281, 284). Para este antropólogo, las mujeres se sentían atraídas por el protestantismo en mayores porcentajes que los hombres; pues observaban esta religión como una vía para su propia realización y porque les permitía participar en actividades; las iglesias eran menos estructuradas y daban un espacio más igualitario que los grupos tradicionales dominados por los hombres (Sexton, 1978, p. 296).

Tradicionalmente, las esferas pública y privada de la sociedad guatemalteca han sido consideradas como rígidas. Las mujeres usualmente son relegadas al espacio privado, el de la casa y sus quehaceres y, a los hombres se les coloca en el espacio público, el ámbito de la calle, las oficinas públicas, el gobierno, y otros (Rosaldo & Lamphere, 1974). En realidad las fronteras son más permeables, aunque es cierto que históricamente las mujeres han ocupado lugares subordinados frente a los hombres. En las iglesias protestantes y, particularmente las pentecostales, esta dicotomía público/privado pareciera resquebrajarse o bien, no ser tan claramente demarcada como se ha asumido (Chesnut, 2003; Pfeiffer, Gimbel-Sherr & Joaquim, 2007). Al menos es lo que demuestran Brusco (1995) para el caso colombiano y Chiapparri (2001) en su estudio sobre los mayas protestantes en el altiplano guatemalteco, particularmente de Totonicapán.

Brusco (1995) observó que las mujeres protestantes, si bien no apoyaban el movimiento feminista explícitamente, su participación en las iglesias les permitían cambiar las actitudes machistas de sus maridos de una manera que no confrontaba abiertamente el orden patriarcal social e históricamente establecido. Poco a poco, las mujeres iban consiguiendo que sus maridos asumieran y se encargaran de más tareas domésticas.

Según Brusco, en muchos casos la mujer se convierte primero y luego insta a su marido a hacer lo mismo. Cuando ambos se han convertido a la creencia pen-

tecostal, el marido deja el machismo, lo cual tiene consecuencias concretas en las clases bajas, donde los pentecostales encuentran amplia acogida. El marido ya no perjudica el presupuesto familiar con un exagerado consumo del alcohol, promete fidelidad conyugal y respeto a la mujer, y en el caso de problemas matrimoniales la mujer puede dirigirse a autoridades eclesásticas como mediadores (Como se cita en Bergunder, 2009, p 14).

En este mismo sentido y, a partir de su trabajo de campo en San Miguel Totonicapán y Quetzaltenango, Christopher Chiapparri observó que en los hogares k'iche's tanto hombres como mujeres participan en el negocio (tiendas de ropa y de abarrotes) el cual se convierte en un espacio no solo comercial sino de proselitismo religioso; asimismo observó que de alguna manera, ellos y ellas comparten algunas tareas del hogar. El autor invita entonces a analizar las relaciones de género y su imbricación con la religión de una manera compleja y dialéctica (Chiapparri, 2001, p. 18).

En el departamento de Quetzaltenango, los municipios k'iche's de Zunil y Almolonga llaman poderosamente la atención por muchos motivos: su desarrollo económico a partir del incremento del cultivo de verduras; por la cantidad de iglesias protestantes allí presentes y por conservar importantes rasgos culturales mayas como el traje femenino y el idioma. Entre 1988 y 1990, Goldin & Metz (1991) estudiaron el protestantismo y la economía en Almolonga.

Por esos años la población almologueña era 52% católica y 49% protestante. Este crecimiento del protestantismo estuvo asociado al declive de la participación de la población en las cofradías y al decrecimiento en las prácticas de la costumbre (rituales asociados al culto a la tierra y otros elementos). El descenso en el número de los católicos en cualquiera de sus versiones (tradicionales u ortodoxos), también tenía que ver con la pérdida de un sacerdote residente en la comunidad hacia finales de los 1980.

Según Goldin & Metz (1991, p. 327), la infancia de muchos almologueños había estado marcada por la pobreza dado el alcoholismo de sus padres; las familias no tenían tierra suficiente, ni educación, ni recursos de ningún tipo. Algunos residentes decían que habían sido alcohólicos pero que estaban orgullosos de haber dejado el vicio. Los autores reportaron que las mujeres indígenas trataban de convencer a sus maridos de ir a la iglesia evangélica para que dejaran de beber. Con ello, las mujeres evitaban también ser sujetas de golpizas y malos tratos cuando aquellos regresaban a



sus hogares luego de su paso por la cantina y, al mismo tiempo, lograban que el gasto familiar no se diluyera en la bebida (Goldin & Metz, 1991, p.328).

Esta situación fue algo que había sido observado ya, en 1954, cuando Manning Nash, realizó estudios antropológicos en Cantel (Quetzaltenango) y apuntó que:

el protestantismo emerge como la religión del hombre marginal, cuando esto se observa desde la perspectiva de toda la comunidad. Convertirse al protestantismo implica una reforma de los hábitos personales: dejar de ingerir bebidas alcohólicas, de fumar, de pegarle a la mujer y en general, de observar un comportamiento relajado (Nash, 1970, p. 137).

Sin duda alguna, el alcoholismo tiene un impacto económico negativo para la unidad familiar y se ha comprobado su relación con el aumento y gravedad de la violencia intrafamiliar (Organización Panamericana de la Salud [OPS], 2008, pp. 15-16). En el caso de Almolonga, que se viene reseñando, la práctica religiosa protestante logró articular la sobriedad con un código religioso y moral más amplio que promueve cambios culturales y económicos: “Las personas insisten en que usted no se vuelve protestante para volverse rico, pero sí en que en el momento en que se convierte, comienza a invertir su dinero mejor y por eso su situación económica mejora” fue una frase interesante recogida entre los negociantes de este pueblo (Goldin & Metz, 1991, p. 328).

Los antropólogos citados también encontraron que la conversión significaba un compromiso con la mesura en el gasto, la honestidad, la monogamia y la renuncia a celebrar las fiestas tradicionales. Los k'iche's se preocupaban por lo que constituyen una buena y una mala inversión. Una buena inversión se traduce, para ellos, en beneficios económicos, en el mejor sentido capitalista de la expresión. Una mala inversión o un despilfarro hecho en comida y bebida en las fiestas de los santos patronos, puede traer prestigio y algún otro beneficio social, pero no beneficios económicos que son bien vistos por los comerciantes k'iche's (Goldin & Metz, 1991, pp. 329-330). Cuando la persona se convierte, es bautizada en público, pasa al púlpito a dar su testimonio y esta exposición pública lo compromete a ser consecuente con lo que ha dicho frente a todos; la persona sentirá de allí en adelante la presión social de los hermanos en la fe que estarán vigilando u observando que su conducta esté acorde con el acto de conversión (Goldin & Metz,

1991, p. 330). Otra autora abona a esta idea, en el caso de varios municipios de Sacatepéquez y en Quiché, en donde observó que:

el varón evangélico es instado a respetar en toda circunstancia a su esposa e hijos. Cuando hay antecedentes de malos tratos, violencia y abusos, es severamente vigilado por parte del pastor y de toda la congregación de hermanos, que puede llegar a tomar la decisión de expulsarlo (Cantón, 2005, p. 85).

En el pueblo vecino a Almolonga, Zunil, Lina Walkinshaw (2008) estudió las motivaciones de las mujeres k'iche's para convertirse y participar en una las iglesias locales, la Iglesia Asambleas de Dios. La autora observó que, de manera similar al caso anterior, el alcoholismo era un fenómeno muy extendido en el municipio, afectando tanto a hombres como mujeres quienes eran practicantes del catolicismo popular. Las familias destinaban muchos fondos a sus prácticas tradicionales y cuando bebían abandonaban a los niños y otros aspectos familiares. La autora reportó que si bien la religión católica era predominante, había siete iglesias protestantes con bastantes adeptos. Zunil, un municipio donde la mayoría de la población es maya k'iche', hablante de su idioma materno y donde las mujeres usan su traje; experimenta cambios religiosos pero estos no minan necesariamente la cultura indígena.

Walkinshaw observó además que algunas personas evangélicas de Zunil creían que la situación económica desventajosa de este pueblo frente al exitoso pueblo vecino de Almolonga, se debía a que no existía un número mayor de conversiones al protestantismo (2008, p. 12). En Zunil, el liderazgo de la Iglesia Asambleas de Dios (pentecostal) estuvo inicialmente —desde 1983— a cargo de mujeres, quienes sufrieron el rechazo y acoso de la población católica tradicional. La mayoría de evangélicos eran pobres, vagabundos, ex alcohólicos o personas con problemas de salud y por eso la autora sostiene que una de las razones que motivaron la conversión fue la búsqueda de un alivio para sus problemas personales, principalmente de salud (2008, p. 16). La autora coincide con Ann Hallum (2003) en el hecho de que las mujeres indígenas son atraídas al pentecostalismo porque este desmotiva las actitudes machistas de sus parejas y las empodera dentro de su ambiente familiar; les provee de una red social de apoyo que no les ofrece otro escenario religioso (Walkinshaw 2008, p. 17). Hallum (2003) había propuesto que las mujeres encuentran atractivo

el pentecostalismo, el cual les provee de (a) salud y sanación, (b) mecanismos para soportar la pobreza, (c) resistir y oponerse al machismo. Las mujeres que se convertían al pentecostalismo encontraban rápidamente apoyo económico y moral de otros “hermanos” en los tiempos de dificultades.

Alfaro & Marroquín (2012, p. 7) estudiaron el caso de Almolonga unos 20 años después que Goldin & Metz, utilizando la perspectiva weberiana para entender el éxito económico de los k'iche's y su relación con el crecimiento protestante. En Almolonga, donde el 96% de los habitantes habla el idioma k'iche', se ha desarrollado enormemente la producción de verduras (zanahorias, rábanos, remolachas y otros) las cuales se llevan a diferentes regiones de Guatemala y otras partes de Centroamérica —principalmente a El Salvador—. Los vecinos utilizan distinta tecnología para ampliar su producción y poseen una gran cantidad de picops y camiones para sacar su cosecha del pueblo. Los autores citados señalan que para comprender la superación local, hay que considerar varios factores: la ubicación geográfica del pueblo, lo cual resulta clave, así como la buena calidad del suelo y el clima, pero que además el éxito estriba en el emprendimiento de los vecinos, la demanda del mercado y en una ética de trabajo duro y esforzado. Esta ética se relaciona con la religión evangélica (principalmente pentecostal) que es la predominante en el pueblo desde varias décadas atrás. Si bien es cierto, el pentecostalismo que se practica allí es clave, no es la única razón para explicar el despegue económico de los pobladores. En tal sentido, la investigación de Alfaro y Marroquín (2012) permite observar que la ética protestante *per se* no es capaz de explicar la prosperidad económica de este pueblo k'iche' sino que deben articularse analíticamente distintos factores geográficos, sociales, económicos y políticos.

Desde la teología y desde su propia experiencia como teóloga y pastora pentecostal, Verónica Pérez (2009, p. 130) argumenta que “la mujer es fundamental en la articulación y crecimiento de la iglesia. La mujer es parte activa en el proceso de desarrollo del espacio sagrado y de los dones dentro de la iglesia”. La autora refiere que en la ciudad de Guatemala existen más de mil iglesias de la denominación Iglesia de Dios del Evangelio Completo y sus reflexiones parten precisamente de los espacios en los que le tocó interactuar y enseñar, especialmente en pequeñas iglesias de barrio, empobrecidas y marginales, de la zona 18 de la ciudad de Guatemala. Pérez (2009, p. 130) aclara

que lo que se ha dado en llamar como “iglesia pentecostal” es en realidad un conjunto de conglomerados religiosos grande y con muchos contrastes tanto “entre el sector urbano y rural, como entre urbano-urbano o rural-rural. En algunos casos la diferencia es radical, por sus prácticas, enfoques y preocupaciones”

Si bien es cierto que las mujeres son esenciales para el crecimiento y la vitalidad de las iglesias, también lo es que éstas como parte de la sociedad, reproducen la desvalorización y subordinación de las mujeres (i.e. participación en los “ministerios de damas”), mientras que se exaltan los valores masculinos como la agresividad y competitividad de los pastores. Existen excepciones, y de esa cuenta algunas mujeres logran alcanzar un mejor desarrollo adentro de sus iglesias, pero es a costa de mucho esfuerzo y no resultado de “dádivas de las estructuras eclesiales” (Pérez, 2009, p. 131).

La autora explica que puede haber similitudes en los motivos por los cuales las mujeres y los hombres llegan a las iglesias pentecostales y se convierten, pero que en el caso de las primeras lo hacen como una búsqueda de sí mismas. Ellas llegan con muchas cargas emocionales y por ello se entregan al trabajo de la iglesia en donde encuentran “una nueva familia”; su conversión es “fuerte” y asumen su nueva práctica de fe con “sentido maternal”. Consecuentemente, ellas reproducen —adentro de la estructura eclesial— actitudes maternas tanto en la familia nuclear, extensa y en su nueva familia religiosa (Pérez, 2009, p. 133). Esta postura podría confrontarse con la de Brusco (1995) quien considera que en la iglesia, los hombres domesticar su machismo y las tareas de reproducción se reparten mejor entre hombres y mujeres.

### Los pentecostales, ¿alejados de la sociedad?

Se ha afirmado que el movimiento pentecostal se desinteresa por los cambios sociales, económicos y políticos que ocurren en la sociedad. Si bien, en las primeras décadas de su existencia en el país, pudo darse este fenómeno, hoy por hoy, están ocurriendo interesantes transformaciones entre los pentecostales y neo pentecostales, pues están cada vez más incidiendo en la política, aunque con claros matices regionales (Metallo, 1998).

La escatología (o la preocupación teológica sobre el fin del mundo y los últimos días de la historia humana) sigue teniendo mucha importancia para los pente-

costales. De acuerdo con las enseñanzas escatológicas de estos, la humanidad tendrá un futuro inevitable y predeterminado que está escrito en el Apocalipsis, o sea, el último libro del Nuevo Testamento, conocido también como la Revelación de Juan. Antes se consideraba que todo esfuerzo humano por cambiar los designios de Dios, era inútil. Han existido algunos cambios en esta creencia, pues “hoy en día la mayoría de los pentecostales son premilenialistas y creen que la segunda venida de Jesús ocurrirá antes de la inauguración del reino del milenio y de la gran tribulación” (Lindhardt, 2014, p. 243).

Anteriormente los pentecostales eran reservados con respecto a las cosas “del mundo” (relacionarse con los no convertidos, participar en política, divertirse de una forma mundana, como ir al cine o al teatro, vestirse de manera llamativa y moderna —en alusión al uso de pantalones y joyas en las mujeres- y otros aspectos). En la medida en que en las últimas tres décadas el pentecostalismo se ha expandido y crecido, sus relaciones con “ese mundo” han cambiado y se han vuelto más flexibles. No solamente el pentecostalismo se abre más hacia la sociedad sino que ésta se relaciona con él y le adopta de alguna manera (Lande, 2015, p.9). Algunos factores que han operado en el cambio de mentalidad de los pentecostales son la mayor escolaridad de la feligresía, la profesionalización de algunos de sus miembros y el mayor acceso a los medios de comunicación y el uso de las redes sociales. De esta cuenta y como respuesta a problemas puntuales de la comunidad en donde se erigen las iglesias, los líderes han inaugurado comedores infantiles para niños de escasos recursos, clínicas, dispensarios y; se han involucrado en actividades para prevenir la violencia contra la mujer, la niñez y la adolescencia. Sin embargo, el involucramiento en este tipo de actividades sociales no es un asunto generalizado en el mundo pentecostal guatemalteco. Se trata más bien de experiencias incipientes, producto de la iniciativa de ciertos líderes particulares. Considerando el quehacer pentecostal como conjunto, los proyectos sociales de estos líderes resulta un poco secundarias frente a la actividad central de las iglesias que es eminentemente espiritual y centrada en la evangelización (Dary, 2016).

Finalmente, se aborda en este lugar la relación de los pentecostales y neopentecostales con la política. Es interesante mencionar que Guatemala es el único país de América Latina que ha tenido tres presidentes protestantes: Ríos Montt (1982-1983); Serrano Elías (1991-1993) y Morales Cabrera (2016-2019). También

cabría recordar que desde la presidencia de Álvaro Colom Caballeros (2008-2012) hasta la actualidad, todos los presidentes y sus esposas acuden puntualmente a los *Te Deum Cristiano Evangélico* organizados por la Iglesia Fraternidad Cristiana (“la Fráter”) a orar “por la nación”, junto al pastor general de esta iglesia. Así como las entidades laicas organizan foros presidenciales, también lo hacen las entidades evangélicas. Este fue el caso del foro que contó con la presencia de ocho de los candidatos presidenciales organizado en junio de 2019 por la Alianza Evangélica de Guatemala, la Asociación de Ministros Evangélicos y el Consejo Apostólico de Guatemala. Esto por citar algunos de tantos ejemplos que evidencian que, aunque teóricamente se espera una separación entre religión y administración pública, en la realidad ambas esferas aparecen imbricadas (Dary, 2018).

El pentecostalismo es local y es global al mismo tiempo, es decir, que en diversos países de África, Asia o América Latina las personas pueden estar leyendo los mismos libros religiosos (con sus respectivas traducciones), escuchando el mismo estilo de música, igualmente traducida a distintos idiomas, viendo las mismas películas destinadas al público cristiano-evangélico y otros eventos. Lande estudió las iglesias pentecostales en Guatemala y Nigeria y encontró interesantes similitudes, pese a la enorme distancia que separa a ambos países y a las diferencias culturales; en ambos países esta religión se hace cada vez menos privada y más pública. ¿Qué es lo que hace que este fenómeno ocurra? La autora sugiere que el modelo liberal, la democratización, la libertad de asociación, la tecnología y los estados de bienestar débiles entran en juego en la explicación (Lande, 2015, 9-10).

### Reflexiones finales

Este artículo expone algunos de los principales enfoques antropológicos sobre el protestantismo en Guatemala y, particularmente, la corriente pentecostal. Se destaca el hecho de que el pentecostalismo fue aceptado con relativa facilidad por la población —particularmente indígena— debido a que no fue ajeno a la rica tradición religiosa local. El pentecostalismo fue eficaz para responder las necesidades espirituales, psicológicas y emotivas de la población, de una manera novedosa y con presencia constante de los agentes religiosos. También se adapta a las condiciones sociales y culturales particulares de sus habitantes. La evangelización en idiomas mayas; la difusión de una ética

puritana que privilegia la austeridad en el expendio, así como el énfasis en valores como la sobriedad, la fidelidad conyugal y otros, fueron aspectos que entran en la ecuación a la hora de explicar el éxito en la expansión pentecostal. Esto debe contextualizarse en los momentos de la crisis de las estructuras político religiosas tradicionales de mediados del siglo XX. El abandono del consumo del alcohol como condición para una auténtica conversión ha sido también uno de los factores relevantes —no el único— para comprender el cambio religioso en Guatemala.

Desde la perspectiva social, la mayoría de los autores citados y analizados, parecen dar prioridad a los factores endógenos —es decir desde dentro de la sociedad— para entender el fenómeno del surgimiento y expansión del pentecostalismo. Estos factores se colocan por encima de los exógenos o externos, o sea, aquellos que son planeados y dirigidos políticamente desde los países desarrollados desde donde se lanzarían campañas de evangelismo para controlar y manipular ideológicamente a la población.

La identificación de los problemas sociales por parte de los pentecostales, así como su solución, debe enmarcarse necesariamente dentro de la manera en que ellos entienden la relación entre Dios y los hombres y, en los principios teológicos que sostienen su doctrina sobre la salvación, la segunda venida de Cristo y el reino de Dios. Se observa, sin embargo, que está ocurriendo cierto involucramiento de los pentecostales y neo pentecostales en algunos problemas comunitarios y un mayor interés por los eventos políticos de la nación en los cuales están incidiendo a través de diversos mecanismos mediáticos.

### Agradecimientos

Este artículo es uno de los resultados de la investigación “Cristianos en un país violento. Respuestas sociales de las iglesias frente a la violencia simbólica y cotidiana (2010-2015)”, avalado por Instituto de Estudios Interétnicos y cofinanciado por la Dirección General de Investigación dentro del Programa Universitario de Investigación en Cultura, Pensamiento e Identidad de la Sociedad Guatemalteca, con partida presupuestaria 4.8.63.0.05 del año 2016.

### Referencias

- Alfaro, L. & Marroquín, A. (2012). Protestant Ethic and Prosperity: Vegetable Production in Almolonga, Guatemala. En T. Matejowsky & D. Wood (Eds.), *Research in Economic Anthropology*, 32, (pp. 85-107). [https://doi.org/10.1108/S0190-1281\(2012\)0000032008](https://doi.org/10.1108/S0190-1281(2012)0000032008)
- Bastian, J. P. (2005). La etnicidad redefinida: Pluralización religiosa y diferenciación intraétnica en Chiapas. En G. Guerrero (Ed.), *De indio a hermano: Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique, Región de Tarapacá, Chile: Ediciones Campvs.
- Bastian, J. P. (2008). En diálogo con la obra de Lalive D’Epinay. Búsquedas de una sociología histórica del cambio religioso en América Latina. *Revista Cultura y Religión* 2(2), 3-27.
- Bergunder, M. (2009). A modo de introducción. Movimiento pentecostal en América Latina: teorías sociológicas y debates teológicos. En M. Bergunder (Ed.), *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal* (pp.5-50). Heidelberg: Universidad de Heidelberg.
- Bermúdez, A. (2018). El Salvador: religión e identidad política. En J.L Pérez & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y poder en América Latina* (pp. 283-315). Lima: Konrad Adenauer Stiftung & Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Brusco, E. (1995). *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- Campos, B. (2015). *Pastoral pentecostal. Elementos de teología práctica*. Guatemala: Seminario Bíblico Pentecostal, Iglesia de Dios del Evangelio Completo.
- Cantón, M. (1998). *Bautizados en el fuego. Protestantismo, discurso de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Antigua Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies y Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Cantón, M (2005). Echando fuera demonios: neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala. En M.H. Ruz (Ed.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (pp. 65-97).

- México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cantón, M. (2011). Guatemala: Protestantismos, violencias y heteroglosías en perspectiva. En O. Odgers (coord.), *Pluralización religiosa de América Latina* (pp. 233-267). México, D.F.: El Colegio de la Frontera Norte y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Chesnut, A. (2003). Pragmatic Consumers and Practical Products: the Success of Pneumacentric Religion Among Women in Latin America's New Religious Economy. *Review of Religious Research*, 45(1), 20-31. <https://doi.org/10.2307/3512497>
- Chiappari, C. (2001). Conceptual Dichotomies and Cultural Realities: Gender, Work, and Religion in Highland Guatemala. *Anthropology of Work Review*, 22(3), 14-21. <https://doi.org/10.1525/awr.2001.22.3.14>
- Chiappari, C. (2015). De ánimas al animismo: subjetividad y poder en la espiritualidad maya y la religión evangélica en Guatemala. *Sendas*, 3(3), 113-151.
- Contreras, G. (31 de mayo, 2015). Católicos y evangélicos. Distancia se reduce. *Prensa Libre*, p.12.
- Corporación Latinobarómetro (2014). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. Santiago de Chile: autor
- Dary, C. (1989). Protestantismo en una comunidad t'zutujil. El caso de Santiago Atitlán. *El Protestantismo en Guatemala* (Cuaderno 2-89, pp. 49-85). Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Dirección General de Investigación.
- Dary, C. (2007). Identidad étnica y cambio religioso, cinco tesis para su comprensión. *Reflexiones*, 1(3), 3-6. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos.
- Dary, C. & Bermúdez, A (2013). Mayor compromiso con la transformación social: un desafío pendiente de los movimientos pentecostales y carismáticos de Guatemala. En J. Aguilar, & K. Rodríguez (Eds.), *Pentecostales y carismáticos en Centroamérica: Entre el compromiso y la indiferencia*. Manuscrito inédito, Instituto Universitario de Opinión Pública, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", San Salvador, El Salvador.
- Dary, C. (2015). *Neopentecostalismo, familia y nuevos espacios de intercambio de bienes religiosos* (Cuaderno de Debate, 3). Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Dary, C. (2016). *Cristianos en un país Violento. Respuestas de las iglesias frente a la violencia en dos colonias del área metropolitana*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Dirección General de Investigación, Instituto de Estudios Interétnicos.
- Dary, C. (2018). Guatemala: entre la Biblia y la Constitución. En J.L Pérez & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 317-354). Lima, Perú: Konrad Adenauer Stiftung & Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Dary, C. (2019). La vida religiosa de los indígenas en el área urbana: el caso de los pentecostales sakapultekos y awakatekas de Fraijanes, Guatemala. En J. Horbath & M. Amalia (coords.), *Indígenas en las ciudades de las Américas. Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica*. Buenos Aires: Miño y Dávila, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales & El Colegio de la Frontera Sur.
- Garrard, V. (1989). Protestantism in Rural Guatemala, 1872-1954. *Latin American Research Review*, 24(2), 127-142.
- Garrard, V. (2009). *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalén*. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- Goldin, L & Metz, B. (1991). An Expression of Cultural Change: Invisible Converts to Protestantism Among Highland Guatemala Mayas. *Ethnology* 30(4), 325-338. <https://doi.org/10.2307/3773688>
- Guerrero, B. (2005). Presentación. En B. Guerrero (Ed.), *De indio a hermano: Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique, Región de Tarapacá, Chile: Ediciones Campvs.
- Guzmán, I. (2012). *Misioneros al servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas* (Tesis de maestría). Centro de Investigaciones y estudios superiores en Antropología Social, Unidad Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Hallum, A. (2003). Talking stock and building bridges: feminism, women's movements, and Pente-

- costalism in Latin America. *Latin America Research Review*, 38(1). 169-186.
- Lalive, C. (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Lande, G. (2015). *The rise of Pentecostal power. Exploring the politics of Pentecostal growth in Nigeria and Guatemala* (Tesis doctoral). MF Norwegian School of Theology, Oslo.
- Lindhardt, M. (2011). La globalización pentecostal: difusión, apropiación y orientación global. *Revista Cultura y Religión*, 5(2), 117-136.
- Lindhardt, M. (2014). El final se acerca. Historia y escatología en el pentecostalismo “tradicional” chileno. *Revista Cultura y Religión*, 8(1), 242-261.
- López, M. d. P. (2009). El concepto de anomia de Durkheim y las aportaciones teóricas posteriores. *Iberoforum*, 4(8), 130-147.
- Lorentzen, L.A & Mira, R. (2005). El milagro está en casa: Gender and Private/Public Empowerment in a Migrant Pentecostal Church. *Latin American Perspectives*, 32(1), 57-71. <https://doi.org/10.1177/0094582X04271852>
- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
- McCleary R.M. & Pesina, J.L. (abril, 2011). *Religious Competition, Protestant Syncretization, and Conversion in Guatemala since the 1880s*. Trabajo presentado en The Annual Meeting of the Association for the Study of Religion, Economics and Culture, Arlington, Virginia. Recuperado de [http://www.asrec.org/wp-content/uploads/2015/10/McCleary\\_Religious\\_Competition\\_Guatemala.pdf](http://www.asrec.org/wp-content/uploads/2015/10/McCleary_Religious_Competition_Guatemala.pdf)
- Metallo, T.J. (1998). *The Sword of the Spirit: Pentecostals and Political Power in Guatemala* (Tesis doctoral). University of Miami, Coral Gables, Florida.
- Nash, Manning (1970). *Los mayas en la era de la máquina. La industrialización de una comunidad guatemalteca*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- Organización Panamericana de la Salud (2008). *Políticas para la reducción de la violencia relacionada con el alcohol en los jóvenes: un enfoque ambiental*. Washington, D.C.: autor.
- Pérez, J. L. (2018). ¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos. En J. L. Pérez & S. Grundberger (Eds.), *Evangélicos y Poder en América Latina* (pp. 11-106). Lima, Perú: Konrad Adenauer Stiftung & Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Pérez, V. (abril, 2009). Mujeres y pentecostalismo: repensando el espacio sagrado, la iglesia. *Revista Cultura y Religión*, 3(1), 129-138.
- Pew Research Center (2014). *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Recuperado de la página de internet del autor: <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- Pfeiffer, J., Gimbel-Sherr, K. & Joaquim, O. (2007). The Holy Spirit in the Household: Pentecostalism, Gender, and Neoliberalism in Mozambique. *American Anthropologist*, New Series, 109(4), 688-700. <https://doi.org/10.1525/aa.2007.109.4.688>
- Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (2007). *Historia de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo en Guatemala*. Recuperado de [www.prolades.com/historiografia/2-Guatemala/idec\\_historia\\_2007.pdf](http://www.prolades.com/historiografia/2-Guatemala/idec_historia_2007.pdf)
- Rivera, C. (2005). El proselitismo evangélico en la depresión central de Chiapas. En M.H. Ruz & C. Garma (Eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (Cuaderno 30, pp. 129-149). México: Universidad Nacional Autónoma de México & Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rosaldo, M. & Lamphere, L. (1974). *Women, Culture & Society*. Standford, California: Standford University Press.
- Ruz, M.H. (2005). De Iglesias, conversos y religiosidades mayas. En M.H. Ruz & C. Garma (Eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (Cuaderno 30, pp. 5-24). México: Universidad Nacional Autónoma de México & Universidad Autónoma Metropolitana.
- Samson, C.M. (mayo-junio, 1999). *Interpretando la identidad religiosa; la cultura maya y la religión evangélica bajo una perspectiva etnográfica*. Trabajo presentado en la Segunda Conferencia Sobre El Pop Wuj, Quetzaltenango, Guatemala. Resumen recuperado de <http://www.espiritualidadmaya.org/articulos-aca->

demicos/133-interpretando-la-identidad-religiosa-la-cultura-maya-y-la-religion-evangelica-bajo-una-perspectiva-etnografica

- Samson, C.M. (2007). *Re-Enchanting the Word. Maya Protestantism in the Guatemalan Highlands*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Sexton, J. & Woods, C. (verano, 1977). Development and Modernization among Highland Maya: A Comparative Analysis of Ten Guatemalan Towns. *Human Organization* 36(2), 156-172. <https://doi.org/10.17730/humo.36.2.x26542p41r2u5217>
- Sexton, J.D. (1978). Protestantism and modernization in two Guatemalan towns. *American Ethnologist*, 5(2), 280-302. <https://doi.org/10.1525/ae.1978.5.2.02a00060>
- Stoll, D. (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.
- Walkinshaw, L. (2008). *Living como Jesús: Effects of Evangelical Church on Women in Zunil, Guatemala*. Recuperado de la página de internet del Carleton College: [https://apps.carleton.edu/curricular/ocs/guatemala/assets/Walkinshaw\\_2008.pdf](https://apps.carleton.edu/curricular/ocs/guatemala/assets/Walkinshaw_2008.pdf)
- Waldrop, R.E. (1997). The Social Consciousness and Involvement of The Full Gospel Church of God in Guatemala. *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*. Recuperado de <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj2/waldrop.html>
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.